
Claudia Dovolich

LIBERTÀ, UGUAGLIANZA E AMICIZIA

Queste riflessioni nascono dalla necessità di ripensare le questioni nominate nel titolo dopo la decostruzione, vale a dire sulla soglia della nostra contemporaneità, cui siamo condotti dai “maestri del sospetto”, lambendo i limiti di un umanesimo declinante, e seguendo le tracce del pensiero della differenza. Lunghi dallo svilirsi negli esiti nichilistici o nelle evasioni estetizzanti libertà, uguaglianza e amicizia ci obbligano a rimettere in questione, nel disordine che caratterizza la nostra attualità, il nostro *essere*, il nostro *vivere* in relazione all’*alterità*.

Potremo fornire soltanto alcune brevi indicazioni su alcuni dei percorsi che maggiormente hanno inciso nel rinnovamento delle questioni etico-politiche, mostrando i nodi in cui si intrecciano al di là delle differenze che li caratterizzano. Traendo da Foucault l’esigenza di pensare/attuare dopo “l’analitica del presente”, ossia dopo le varie diagnosi del nostro tempo fornite nel corso del Novecento, “un’ontologia dell’attuale”, o meglio “un’ontologia critica di noi stessi”, accoglieremo da Derrida l’invito a sostituire con una rinnovata riflessione sull’amicizia la centralità della fraternità; ma trattandosi innanzi tutto di libertà, l’approdo naturale sarà costituito da *L’esperienza della libertà* di Nancy. Passare attraverso “l’etica come pratica della libertà”, coltivare l’amicizia e l’ospitalità, cercare di coniugare la riflessione su libertà e comunità appaiono allora come sfide alla nostra responsabilità, di tutti e di ciascuno, e ci permettono di sottolineare come questi autori, lungi dal negare semplicemente alcuni capisaldi della nostra tradizione (si è parlato, forse con troppa enfasi, della morte dell’uomo, di fine della storia, di fine della filosofia, ecc.), costantemente, infaticabilmente riaprono l’interrogativo su ogni termine, su ogni concetto, a cominciare dalla “problematizzazione di quello che siamo e di quello che facciamo”.

Il profondo rinnovamento delle questioni etiche impresso alla riflessione filosofica dal “decentramento del cogito” ci costringe a tenere sullo sfondo l’enorme lavoro di decostruzione della metafisica della presenza che Nietzsche, Freud e Heidegger hanno fatto per noi, ed a collocarci in prossimità della torsione impressa da Lévinas verso l’alterità. A partire dalla sua critica all’idealismo della libertà, centrato su una metafisica soggettivistica della volontà, è stato possibile riaprire lo spazio del pensiero alla libertà intesa come vissuto di ogni esistenza singolare, nella sua esposizione all’alterità, all’essere-in-comune, passata necessariamente attraverso l’ex-appropriazione di sé. Queste diverse provenienze segnalano l’urgenza di ripensare *libertà e comunità*, di riaprire tra di loro la relazione, chiedendoci se sia ancora possibile coniugare, nella nostra tarda modernità, il loro antico legame, quello che è stato sciolto nella modernità, in quanto età dell’individuo sovrano, autocentrato ed autosufficiente. Occorre invece interrogare ancora la dimensione etica della libertà nella comunità, dove però *la libertà* non è

più patrimonio di un soggetto, non è più espressione di uno dei suoi caratteri fondanti, ma ne segna piuttosto l'esposizione all'alterità, non è la gelosa proprietà di un *ego* padrone a casa propria ma è *una libertà esposta* all'evento dell'altro, degli altri e di ogni accadere.

Perciò si parla sempre più spesso di esperienza della libertà, non se ne formula una teoria, non si concettualizza, perché non si tratta di un'essenza, di una sostanza, di un'idea definita, forse nemmeno di un ideale regolativo, ma accade, si dà, avviene al modo di un vissuto che ciascuno sperimenta singolarmente, non però nell'individualità isolata della sua coscienza, ma nella relazione ad altri, nell'essere-in-comune che ci tiene insieme, tutti e ciascuno. Questa libertà esposta all'evento dell'altro sposta l'orizzonte della riflessione su un piano di trascendenza orizzontale e molteplice verso gli altri, tanti e diversi, *tutti* non solo formalmente uguali e raccolti nell'idea neutra di umanità, ma *ciascuno* ugualmente diverso, differente da sé e da altri, sempre però in relazione con sé e con altri, secondo modalità che potranno essere sempre *altrimenti*. Si tratta di fare l'esperienza inappropriabile della libertà, sottrarre la riflessione su libertà, uguaglianza, amicizia e/o fraternità all'astrattezza delle teorie, superare il formalismo delle leggi del *Diritto* per rispondere concretamente all'appello della *Giustizia*, per realizzare una pratica della libertà.

1. *L'etica come pratica della libertà. Foucault*

«Sì, perché che cos'è l'etica se non la pratica della libertà, la pratica riflessa della libertà?». E ancora «La libertà è la condizione ontologica dell'etica. Ma l'etica è la forma riflessa che assume la libertà»¹. Con queste parole Foucault si è congedato da noi legando la “pratica della libertà” alla “questione della soggettività”, che nelle sue relazioni al potere/sapere ha sempre costituito il fulcro delle sue indagini, ed in queste affermazioni lapidarie è forse solo l'insistenza sull'aggettivo “riflessa” che richiama la nostra attenzione, ma non dovrebbe più di tanto se pensassimo al “valore performativo” riconosciuto dal nostro alle *meditazioni*, a cominciare da quelle cartesiane. Il valore ed il significato della meditazione derivano dalla capacità che essa ha di modificare il soggetto che la attua, e ciò avviene per Foucault, secondo delle procedure che si sottraggono alle modalità idealizzanti ed interiorizzanti che si sono sviluppate nel corso della storia della filosofia moderna, e si indirizzano piuttosto verso una *pragmatica* capace di indurre un reale cambiamento nella vita di chi vi si applica, per una soggettività in via di ridefinizione che sappia riscoprire la forza di quell'*ethos* antico che sapeva coniugare *vita e pensiero* nell'esistenza di chiunque si dedicatesse, oltre che al “conosci te stesso” anche alla “cura di sé”. Perché il nostro non ha mai considerato la filosofia come una realtà chiusa su se stessa, ma come un'attività sempre aperta, esposta anche e soprattutto a ciò che filosofico non è, sempre in relazione con ciò che sta “di fuori”, con un “esteriore” in cui accade la vita, con tutta quell'*esperienza innumerevole* cui bisogna restituire la parola, com'egli ha cercato di fare nelle sue opere.

¹ M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà* (1984), in Id., *Archivio Foucault.3*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, p. 276.

Ma la costituzione di sé come “pratica della libertà” non è stata solo affare dell’antichità, anche la modernità ha saputo incarnare questo compito nell’assunzione dell’eredità illuministica per cui Foucault scrive:

Caratterizzerò dunque l’*ethos* filosofico proprio dell’ontologia critica di noi stessi come una prova storico-pratica dei limiti che possiamo superare, e quindi come un lavoro di noi stessi su noi stessi in quanto esseri liberi [...] ²,

aggiungendo poco dopo

Di certo, non bisogna considerare l’ontologia critica di noi stessi come una teoria o una dottrina, e nemmeno come un corpo permanente di sapere che si accumula; bisogna concepirla come un atteggiamento, un *ethos*, una vita filosofica in cui la critica di quello che siamo è, al tempo stesso, analisi storica dei limiti che ci vengono posti e prova del loro superamento possibile³.

E se possiamo affermare che queste considerazioni indicano verso quella *ermeneutica di sé* in direzione della quale muovono i suoi ultimi lavori, nel sempre più accentuato riconoscimento del carattere etico della riflessione filosofica, non possiamo non ricordare che il nostro già ne *Le parole e le cose* aveva sostenuto che

[...] il pensiero moderno non ha mai potuto, a dire il vero, proporre una morale: ma la ragione non dipende dal fatto che esso è pura speculazione; tutto al contrario, esso è fin dall’inizio, e nel proprio spessore, un certo modo d’azione [...] e il pensiero, a livello della sua esistenza, fin dalla sua forma più aurorale, è in se stesso un’azione, un atto rischioso [...]. Da un punto di vista esterno possiamo dire che la conoscenza dell’uomo, a differenza delle scienze della natura, è sempre legata, anche nella sua forma più indecisa, a etiche o a politiche⁴.

Ma la “conoscenza dell’uomo” si appoggia sulle sue capacità, sulle possibilità che egli può mettere in atto, non mira ad una teoria, si muove piuttosto in direzione di una pratica, anzi di pratiche molteplici, meglio verso una “pragmatica” che si avvale di “tecnologie di sé”, perché l’uomo non ha un’essenza, ma non ha più nemmeno una storia che sia una, non è chiuso in sé ma esposto sul “fuori”, sull’“esteriore” in cui vive con altri. Esposta alla temporalità, segnata dalla discontinuità degli eventi, ogni vita umana porta la marca indelebile della finitezza, che non può più costituire per il nostro la base delle teorizzazioni sui pretesi saperi dell’uomo sull’uomo, perché non vale più nessun fondamento antropologico. Foucault ha mostrato il fallimento, l’esaurimento che il nostro tempo sperimenta di alcune tra le più potenti costruzioni edificate dall’*homo psychologicus* e dall’*homo dialecticus*, e proprio scuotendoci dal “sonno antropologico” ci indirizza attraverso una pragmatica al compito di *nuove soggettivazioni*, sempre aperte alla problematizzazione di quello che siamo, in una costante *cura di sé* in cui l’esortazione alla trasformazione si ricongiunge all’invito a perseguire un’“ontologia critica di noi stessi”.

2 M. Foucault, *Che cos’è l’Illuminismo?* (1984), *ivi*, p. 229.

3 *Ivi*, p. 231.

4 M. Foucault, *Le parole e le cose* (1966), Rizzoli, Milano 1967, p. 353.

2. Ritrovare l'amicizia oltre la fraternità. Derrida

Nell'immenso patrimonio di idee che Derrida ha lasciato in eredità alla riflessione del nostro tempo mi sembra che *amicizia* e *ospitalità* offrano delle indicazioni positive per cercare di superare le chiusure in cui siamo attualmente impantanati. Coltivando la passione autentica per il filosofare che ha accompagnato tutta la sua vita Derrida, attraversando il pensiero della *différance*, è passato, con il trascorrere del tempo, a privilegiare la messa in questione della *relazione all'alterità*, approfondendo le implicazioni etiche della decostruzione, e contemporaneamente a spostare l'accento dei suoi interventi dalla *domanda* alla *risposta* di cui evidenzia lo stretto legame con la *responsabilità* alla quale siamo convocati dal nostro essere in relazione con altri. Le questioni etico-politiche con le quali il nostro si è confrontato nel corso degli ultimi vent'anni scaturiscono proprio dal pressante richiamo ad una responsabilità ineludibile, che si tende sempre tra memoria e promessa, tra l'accoglienza (sempre selettiva) dell'eredità di un passato carico di tradizione, e l'assunzione "responsabile" di un avvenire che, per essere tale, deve eccedere ogni calcolo e ogni previsione.

Collocati nell'orizzonte di un'*etica del dono*, che si pone dopo la "chiusura" della *morale del debito*, dobbiamo pensare altrimenti la nostra risposta/responsabilità perché è assunta da una soggettività che non è più fondata sulle proprie certezze ma sempre esposta ad una molteplicità di aporie, dove l'aporia segnala la difficoltà di dover tracciare un passaggio con la propria decisione, nella contingenza di un "qui e ora" che si ripropone ogni volta con urgenza, senza percorsi garantiti, senza vie maestre, senza regole da applicare. Ci troviamo a dover assumere decisioni e responsabilità che precedono e oltrepassano l'orizzonte delle nostre conoscenze, perché esse ci chiedono una risposta prima e oltre ogni sapere ed ogni calcolo, oltre il giudizio, dove è sempre in gioco la singolarità irripetibile di ciascuno, singolarità chiamata ogni volta a fare *esperienza di sé e dell'alterità*, fare esperienza perché non si tratta più solo di conoscenza ma di *sollecitudine*, di *cura*, di *amicizia* e di *ospitalità*, nei confronti di sé e di alterità che non si lasciano oggettivare né appropriare.

Le riflessioni sollecitate dalla questione dell'ospitalità servono al nostro autore per tenere aperta la dimensione dell'*incondizionato*, in una relazione costante e tensiva con il *condizionato*, esemplificato dal contrasto tra *La legge dell'ospitalità incondizionata* alla quale siamo convocati dalla nostra responsabilità di fronte ad ogni altro, indipendentemente dal suo nome, dalla sua condizione civile e sociale, dalla sua provenienza, e *le leggi dell'ospitalità condizionata* le quali inevitabilmente restringono quella grande aspirazione entro i limiti e le condizioni espresse dalla contingenza storica in cui si collocano. Come in ogni reale situazione etica dobbiamo fare fronte contemporaneamente ad esigenze diverse e/o contrastanti, siamo chiamati necessariamente a "negoziare", ciò non significa però rinunciare ad una delle due "richieste", ma problematizzare l'una con l'altra, far fronte con delle opzioni concrete consegnate alle *leggi* stabilite nel *diritto* all'enorme richiesta di *Giustizia* che non si potrà mai acquietare nelle leggi e nei regolamenti particolari, continuando a segnalare la dimensione intrascendibile dell'incondizionato, quella che ci spinge a proseguire il compito infinito del pensiero fino a lambire i margini dell'"impossibile".

Ma è soprattutto alla grande questione dell'amicizia che Derrida ha rivolto il suo interrogare, aprendo con *Politiche dell'amicizia* un ampio dibattito sulla possibilità di utilizzare an-

cora questo antico filosofema, declinandolo nel nostro presente, nella nostra tarda modernità che ha ancora e sempre bisogno di pensare libertà, uguaglianza e amicizia piuttosto che fraternità, ma deve pensarle *altrimenti*. E facendo riferimento all'ultima pagina di questo testo, denso e problematico, chiariamo subito quale ne è stato l'obiettivo principale:

[...] è possibile pensare e mettere in pratica la democrazia, sradicandovi quel che tutte queste figure dell'amicizia (filosofica e religiosa) vi prescrivono di fraternità, ovvero di famiglia e di etnia androcentrata? È possibile, facendosi carico di una certa memoria fedele alla ragione democratica e alla ragione tout court, direi anzi ai Lumi di una certa *Aufklärung* [...] non già fondare, laddove non si tratta indubbiamente più di *fondare*, ma aprire all'avvenire, o piuttosto al 'vieni' di una certa democrazia?⁵

Questo obiettivo è stato perseguito mettendo in atto “una decostruzione *dello* schema genealogico” che significa innanzitutto una critica radicale della “fraternità” e della “fraternizzazione” universale in quanto rimando ad una presunta “origine comune”, perché

[...] è ancora *in nome della democrazia*, di una democrazia a venire, che si cercherà di decostruire un concetto, tutti i predicati associati in un concetto largamente dominante di democrazia, quello nella cui eredità si ritrova immancabilmente la legge della nascita, la legge naturale o 'nazionale', la legge dell'omofilia o dell'autoctonia, l'uguaglianza civica (l'isonomia) fondata sull'uguaglianza di nascita (l'isogonia) come condizione del calcolo dell'approvazione, e dunque dell'aristocrazia di virtù e di saggezza, ecc..⁶

In modo più radicale, quando Derrida si confronta con una certa permanenza della “fraternità” nel testo che il suo amico Nancy ha dedicato alla libertà, là dove questi scrive “la fraternità è l'uguaglianza nella (s)partizione dell'incommensurabile”, aggiunge delle considerazioni su quella che chiama “la coppia costitutiva e diabolica della democrazia libertà ed uguaglianza” perché «l'uguaglianza tende ad introdurre la misura e il calcolo (dunque la condizionalità) laddove la libertà è per essenza incondizionata, indivisibile, eterogenea rispetto al calcolo ed alla misura»⁷.

E proseguendo la “disputa fraterna” con le posizioni sostenute da Nancy, Derrida aggiunge che «una delle numerose ragioni per cui diffido del fratello, e soprattutto di ciò che potrebbe esservi di rassicurante nell'espressione 'disputa fraterna', è il fatto che non c'è peggior guerra di quella tra fratelli nemici», e soprattutto non c'è guerra, né pericolo maggiore per una democrazia a-venire, che resterà sempre tale, se non «là dove ci sono dei fratelli. Più precisamente: non già dove *ci sono dei fratelli* [...], ma là dove la fraternità dei fratelli *detta la legge*, là dove si impone una *dittatura politica* della fraternocrazia»⁸. Ed allora l'amicizia, o piuttosto l'appello, l'invocazione, l'indirizzo all'amico, possono aiutarci a disfare lo schema fallogocentrico che domina anche la filosofia politica, perché non si tratta semplicemente di sostituire al concetto, al nome, alla cosa della “fraternità”, il nome, il concetto o la cosa dell'“amicizia”, non si tratta soprattutto di tentare una nuova teoria dell'amicizia, ma riaprire lo spazio

5 J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995, p. 361.

6 *Ivi*, p. 129.

7 J. Derrida, *Stati canaglia*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 78.

8 *Ivi*, p. 81.

in cui poter parlare all'amico, all'amica, agli amici, alle amiche. Perché anche la filosofia è una teoria dell'amicizia, che fin dalla sua origine greca porta forse con sé una concezione ancora troppo prossima ai valori di *somiglianza* e di *prossimità* che la legano alla fraternità, come Derrida rilevava già nella *Prefazione di Politiche dell'amicizia*, in cui alla constatazione

[...] benché la figura dell'amico, nel suo ritornare così regolarmente sotto i tratti del *fratello* – quel che è in gioco in questa analisi –, sembri spontaneamente appartenere a una configurazione *familiare, fraternalista*, e quindi *androcentrata* del politico [...],

segue l'interrogativo che muove il testo e l'indicazione della direzione in cui si muoverà la ricerca:

Perché l'amico sarebbe *come* un fratello? Sogniamo un'amicizia che si porti al di là della prossimità del doppio congenere. Al di là della parentela, la più o la meno naturale [...]. Chiediamoci quel che sarebbe allora la politica di un 'al di là del principio di fraternità'⁹.

Questioni queste che si legano sempre più strettamente alla necessità di ripensare diritti e doveri, diritti umani e diritto internazionale, problemi della cittadinanza, del cosmopolitismo, del dono e del perdono, di una democrazia a-venire nell'orizzonte della *mondialatinizzazione* che stiamo vivendo e che rischiamo di affrontare con vecchi strumenti concettuali. Sullo sfondo dell'interrogativo se la questione dell'uguaglianza debba restare limitata entro i confini della cittadinanza, o debba estendersi "a tutto il mondo delle singolarità" nel corso di uno dei suoi ultimi seminari il nostro affermava che:

[...] l'etica pura, se ce n'è, comincia dalla dignità rispettabile dell'altro come l'assoluto *dissimile*, riconosciuto come non riconoscibile, addirittura come irriconoscibile, al di là di ogni sapere, di ogni conoscenza e di ogni riconoscimento: lungi dall'essere il suo cominciamento, il prossimo come simile o somigliante nomina la fine o la rovina dell'etico puro, se ce n'è¹⁰.

3. *L'esperienza della libertà. Nancy*

Sulla traccia del profondo rinnovamento nelle tematiche etico-politiche impresse dagli autori che abbiamo, seppur troppo brevemente, richiamato Nancy cerca di coniugare *libertà* e *comunità*, di riscoprire la dimensione etica della libertà *nella* comunità, ancora una volta a partire dalla esposizione all'alterità. Libertà e comunità infatti tornano al centro della riflessione ma in termini diversi, vanno pensate altrimenti, al di là delle tematiche dell'"intersoggettività", al di là della relazione "io/tu" come momento privilegiato della nascita di una comunità rinnovata, al di là anche della dimensione sociale del "noi". Dopo aver riacceso l'interesse per la nozione di comunità¹¹ sottraendola all'abbandono in cui l'aveva rele-

⁹ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 2.

¹⁰ J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 94.

¹¹ Cfr. J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa* (1986), Cronopio, Napoli 1992.

gata una tradizione che pure ne aveva fatto largo uso, in cui aveva rappresentato il corpo sociale “nella sua figura più interiorizzata, più immanente e dunque più totalitaria”, la ricollega al “fatto” della libertà. Spostando l’attenzione dalla comunità intesa in modo “sostanziale” o “poveramente astratto” Nancy scrive «mettendo in primo piano il fatto di *apparire insieme*, al mondo e gli uni agli altri, prendevo le distanze da un’eventuale ‘natura’ o ‘essenza’ dell’essere-in-comune»¹², e avanza con la parola *partage* la sua idea di un *essere in-comune tra singolarità* che viene a caratterizzare la sua scelta filosofica.

Rivalutando le istanze del *singolare*, alla ricerca di un modo di *essere insieme* che deve mantenersi lontano da ogni dialettica del riconoscimento reciproco e da ogni concezione immanentistica dell’uomo, il nostro autore è portato a spostare la riflessione dalla temporalità alla spazialità, o meglio alla *spaziatura* per evidenziare la necessità di abbandonare l’intimità o l’interiorità per aprire all’*esteriorità*. E proprio l’*esposizione* costituisce un altro grande tema della sua riflessione per cui «questi esseri singolari sono essi stessi costituiti attraverso la partizione, sono distribuiti, piazzati o piuttosto *spaziati* dalla partizione che li rende *altri*»¹³, spaziati, esposti tra la nascita e la morte,

[...] la partizione risponde a questo: ciò che la comunità mi rivela, presentandomi la mia nascita e la mia morte, è la mia esistenza fuori di me. [...] *La comunità non toglie la finitezza che esponne. Essa stessa, insomma, non è che questa esposizione.* La comunità è la comunità degli esseri finiti e, come tale, è essa stessa comunità *finita*¹⁴.

L’essere singolare, che non è più l’individuo sovrano, è l’essere finito, esiste solo per la sua estensione che lo fa essere solo esponendolo a un fuori, apre lo spazio effettivo della libertà attraverso una spaziatura che lo espone all’altro, e lo configura in relazione al fuori, all’*esteriore* piuttosto che nell’*interiorità* del tempo e nella dialettica interiorizzante della memoria.

Dopo il recupero della comunità si tratterà di fare l’esperienza inappropriabile della libertà, passando attraverso un *essere-in-comune tra singolarità*. Ne *L’esperienza della libertà* Nancy tenta una “liberazione” della libertà dalla sua appropriazione soggettivistica, richiamandosi alla sua esistenza, al “fatto” della libertà, alla sua finitezza e alla sua non-immanenza per sottrarla alla deriva volontaristica di tante teorie e di tante concettualizzazioni. Sottraendola alla teoria mira a restituirla alla *pratica*, per tornare a farne *esperienza*, là dove essa si dà, si dona ma come una “decisione di esistenza”, perché come ripete spesso “gli uomini non nascono liberi” ma “nascono infinitamente alla libertà”, perché la libertà non è qualcosa che si ha, ma qualcosa che si è, e riguarda sempre quell’essere singolare che è nel rapporto o in rapporto, che accade sempre “una sola volta, questa”, ricordando ancora che “le singolarità non hanno un *essere comune*, ma *com-paiono* ogni volta *in comune*”.

Ma per Nancy

[...] l’*essere-in-comune* significa questo: l’essere non è qualcosa che noi possediamo come una proprietà comune, mentre *siamo*, l’essere ci è comune solo in quanto *essere spartito*. Non che una

12 *Ivi*, p. 9.

13 *Ivi*, p. 60.

14 *Ivi*, p. 63.

sostanza comune o generale sia distribuita a tutti noi. Piuttosto l'essere è *solo in quanto* è spartito *tra gli esistenti e negli esistenti* [...] ¹⁵;

e la libertà «non affiora come una regola interna della comunità, o come un requisito che le sarebbe imposto dall'esterno, ma come, esattamente l'esteriorità interna alla comunità: l'esistenza come spartizione dell'essere»¹⁶, e ancora “la libertà non può essere conferita”, “la libertà si può solo prendere”, perché

[...] la libertà presuppone un'effrazione, un colpo, una decisione [...]. Essa presuppone la scossa, la rottura, la decisione e il salto sulla scena (ma è il salto stesso ad aprire la scena) di qualcosa che non si può ricevere da altrove e che non può essere riprodotto da nessun modello, poiché comincia sempre 'ogni volta' [...] ¹⁷,

è ogni volta la nostra singolare “decisione d'esistenza”.

¹⁵ J.-L. Nancy, *L'esperienza della libertà* (1988), Einaudi, Torino 2000, p. 72.

¹⁶ *Ivi*, p. 77.

¹⁷ *Ivi*, p. 81.